

الوجود والزمان هيدير

بسم
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

لم يعد مارتن هيدير غريباً على قراء العربية ، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب ، كما ترجمت أخيراً إلى لغة الضاد بعض أبحاثه الفلسفية الهامة مثل : « ما الفلسفة ؟ » ، و « ما الميتافيزيقا ؟ » ، و « هيلدرن وماهية الشعر » . وعلى الرغم من أن كتاب « الوجود والزمان » قد بقى حتى الآن أكبر عمل فلسفى opus magnum يحمله يراع الفيلسوف الألماني العظيم ، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التى نشرها هيدير من بعد قد أسهمت فى إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس . وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن مارتن هيدير - من بين جميع الفلاسفة المعاصرين - أكثرهم عمقاً ، وأشدهم أصالة . ومع ذلك ، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة ، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم . وهكذا اتهم هيدير بأنه نبى العاطفة ، وداعية « النزعة العدمية » ، وعدو المنطق والعلم ، فى حين أن الشغل الشاغل لتفكير هيدير قد بقى دائماً أبداً هو « مشكلة الحقيقة » . وعلى حين أن معظم مؤلفات هيدير قد

اتسمت بصرامة التفكير ، ودقة التعبير ، والاقتصاد فى القول ، فقد زعم البعض أن فى فلسفته ضعفاً فى البناء المنطقى ، وغموضاً فى طريقة العرض ، والتواء فى أساليب التعبير . ونحن لا ننكر أن فى كتابات هيدير الكثير من المصطلحات الفلسفية الدقيقة ، كما أننا نجد ينحت ألفاظاً جديدة يستمدّها من أصول ألمانية معروفة ، ولكننا نميل إلى الظن بأن « الغموض » الذى يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولاً وبالذات إلى سوء الترجمة ، بحيث أن قراءة الأصل الألماني كثيراً ما تكون كافية لتبديد مثل هذا « الغموض » المزعوم . ولو قورن هيدير بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت وهيگل ، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحاً ، وأكثر سهولة . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو- ساكسون أنفسهم) حينما كتب يقول : « إننا عندما نقرأ هيگل ، فكثيراً ما نجد أنفسنا بازاء متاهات لا نهاية لها من العبارات ، حتى أننا لنشعر بأن الفيلسوف يعتمد الغموض تعمداً . وأما عندما نقرأ هيدير ، فإننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور : لأننا نراه يسعى جاهداً فى سبيل نقل أفكاره إلينا ، مع تمكنه فى الوقت نفسه من وسائله

الخاصة في التعبير . والأدنى إلى الصواب أن يقال إن المشقة التي قد يلحقها القارئ في قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التي يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها^(١) .

بيد أن بعضاً من دعاة الوضعية المنطقية — وعلى رأسهم كارناب — قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر ، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألماني الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التي لا تعنى شيئاً . وهؤلاء قد وجدوا في كتاب « الوجود والزمان » ، وفي تصور هيدجر للعدم على نحو ما عرضه في رسالته : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، مادة خصبة لتأييد حملاتهم ضد الميتافيزيقا ، واتهامهم للميتافيزيقيين بأنهم يستعملون ألفاظاً فارغة من كل مضمون ! وهذا ما حاول كارناب أن يثبتته في رسالة صغيرة له ، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر في « العدم » محاولاً أن يبين لنا أنها لا تنطوي إلا على تصورات عقيمة خالية من كل معنى ، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب ! وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يثبتوا « لغو » الفلسفة الميتافيزيقية التي قدمها لنا هيدجر ، فإن من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغوفارغ لا يستحق الصياغة أصلاً ! ولكن من المؤكد أن في تجربتنا العادية « مناطق غامضة » تستحق اهتمام الفيلسوف ، ومجاهل مظلمة تستلزم من الباحث الكثير من العناية . وقد أخذ هيدجر على عاتقه أن يغوص في طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق خبرتنا البشرية ، فليس بدعاً أن نراه يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع ألفاظ جديدة (غير تلك التي درجنا على استعمالها في حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التي ارتادها في مخاطرته الفلسفية الهائلة !

(١) W. Barrett : "Philosophy in the Twentieth Century", N.-Y., Random House, vol. III, 1962, Introduction, pp. 152-153.

وإذا كان الرأي العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود ، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفاً وجودياً ! ومهما كان من أمر تأثير هيدجر بكيركجارد (أبي الوجودية الحديثة) فإن من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد اتجه نحو « علم الوجود » ، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانمركي المعروف . ولعل هذا هو السبب في أن باحثاً فرنسياً ممتازاً مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة « النقد » Critique الفرنسية ، للحديث عن « نزعة هيدجر المعادية للوجودية » : l'anti-existentialisme . وليس من شك عندنا في أن ثمة خلافات جوهرية بين هيدجر وسارتر هي التي حدث بمؤلف « الوجود والزمان » إلى رفض « الوجودية » على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب « الوجود والعدم » . ولكننا لو أدخلنا في اعتبارنا « المنهج الفنونولوجي » الذي اصطنعه كل منهما ، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أونطولوجي ، لكان في وسعنا أن نقول إن لمؤرخ الفلسفة بعض العذر في إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود . وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح في مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول الإنسان وإنما هي تدور حول « الكينونة » أو « الوجود العام » ، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم « الوجود والزمان » قد انصبت على دراسة البناءات العامة للوجود البشري . فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على الفلاسفة الوجوديين — وفي مقدمتهم سارتر — أمكننا أن نفهم السر في تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع اسمه على قائمة « فلاسفة الوجود » . وسيكون علينا في خاتمة عرضنا لكتاب هيدجر أن نفصل في هذا الخلاف ، على ضوء تحليلنا لمضمون فلسفة هيدجر في « الوجود والزمان » .

ولد مارتن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩ . وقد نشأ الفيلسوف الألماني من أسرة مسيحية تنسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار في تعلم اللاهوت . ومع ذلك فقد تشبع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكويني ، فضلاً عن أنه قد اهتم في شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية . وقد تلقى هيدجر أول تعلم فلسفي له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكانتية الجديدة، ألا وهما فندلباند Windelband وريكرت Rickert . وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درس هامين : أولها ضرورة التمييز بين « علوم الطبيعة » القائمة على « التفسير » ، و « علوم الروح » القائمة على « الفهم » ، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا ، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة . ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسول (زعيم الحركة الفنونولوجية) ، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت ؛ Duns Scot (سنة ١٩١٦) . وشرع هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفي القديم، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين ، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضي ضرباً من « الحوار » الشيق، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين .

وقد لقيت محاضرات هيدجر في مدينة فريبورج نجاحاً منقطع النظير ، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة ، وذاع صيته في الأوساط

الفلسفية باعتباره مفكراً أصيلاً . ولم يلبث هيدجر أن عين أستاذاً للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣ ، فعكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود ، واهتم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، إلى أن تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم « الوجود والزمان » "Sein und Zeit" ، وهو الكتاب الذي لم يصدر له حتى الآن أى جزء آخر ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب في أصالة الطريقة التي عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية فحسب ، وإنما تتجلى أهميته أيضاً في المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنساني . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حد الأوساط الفلسفية فحسب ، بل هو قد انتقل أيضاً إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب « الوجود والزمان » بمثابة حدث هام في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر ، لا في ألمانيا وحدها ، وإنما في العالم أجمع .

وحيثما بلغ هوسرل سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذاً للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له في ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابه المشهور : « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، وهو الكتاب الذي قدم لنا فيه تأويلاً جديداً لمؤلف كانت المعروف : « نقد العقل الخالص » ، فجعل من قوة « الخيلة » الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دويلاً كبيراً في الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت في ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها ! وأما الدراسة الثانية التي ظهرت لهيدجر في العام نفسه فهي : « ماهية العلة » ، وهي عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من

تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه سن التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد اهتم هيدجر في هذه الدراسة بفحص مشكلة «التعالى» أو «المفارقة» transcendence ، كما عنى بدراسة طبيعة «العلة» ، وتحليل مفهوم «العالم» ، والكشف عن الدعامة التى يقوم عليها الوجود الزمانى . الخ . وكذلك نشر هيدجر فى العام نفسه رسالة بعنوان : «ما الميتافيزيقا ؟» كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التى ألقاها بجامعة فريبورج فى ٢٤ يولييه سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذاً بها خلفاً لهوسرل . وقد تضمنت هذه الرسالة تساؤلاً عن العدم ، وشرحاً لمفهوم القلق ، وبياناً لصلة العدم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحينما استولى النازيون على مقاليد الحكم فى ألمانيا ، عين هيدجر مديراً لجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣ ، وألقى خطاباً بهذه المناسبة عن «وضع الجامعات الألمانية» . ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤ ، أى بعد عام واحد أو أقل ! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية ، فمنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب ، ولكن كتاباته قد لقيت مع ذلك اهتماماً كبيراً من جانب المشتغلين بالفلسفة فى ألمانيا ، حتى لقد زاد تأثيره الآن على طلاب الفلسفة فى ألمانيا عما كان فى عهد هتلر .

وقد ظهر فى تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى فى رسالته المسماة باسم «هيلدرلن وماهية الشعر» . ولم يقتصر هيدجر فى هذا البحث على تحليل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر بل هو قد حاول أيضاً أن يكشف لنا عن الأنظار الفلسفية العميقة التى تنطوى عليها تأملات الشعراء . وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألمانى الرومانتيكى هيلدرلن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده ، فكتب

تعليقات على ثلاث من قصائده ، ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١ ، وعام ١٩٤٢ ، وعام ١٩٤٤ .

وأما عن الكتب الفلسفية التى ظهرت لهيدجر فى تلك الفترة ، فرمما كان من أهمها دراسة له «نظرية أفلاطون فى الحقيقة» (سنة ١٩٤٢) ، ورسالته فى «ماهية الحقيقة» (سنة ١٩٤٣) . وقد اهتم الباحثون — على وجه الخصوص — بنظرية هيدجر فى الحقيقة ، نظراً لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية ، فضلاً عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً للوجود . وقد ظهرت لهيدجر أيضاً «رسالة فى النزعة الإنسانية» (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التى كان قد وجهها إليه الباحث الفرنسى جان بوفريه (Jean Beaufret) ، وهى تنطوى على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم التى استخدمها هيدجر ، خصوصاً فى مؤلفه الشهير «الوجود والزمان» ولهيدجر أيضاً كتاب آخر بعنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» يتضمن المحاضرات التى كان قد ألقاها بجامعة فريبورج فى الفصل الدراسى الثانى لعام ١٩٣٥ . وله أيضاً بحث صغير بعنوان «ما الفلسفة ؟» ، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا ، ثم نشرت عام ١٩٥٦ ، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم «مناهات» Holzwege الذى ظهر أولاً باللغة الألمانية عام ١٩٥٠ ثم ترجم إلى الفرنسية منذ ثلاث سنوات (١٩٦٢) . ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فأننا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن «الأصل فى العمل الفنى» كما نجد فيه أبحاثاً أخرى عن عصر التصورات الكونية ، ومفهوم التجربة عند هيجل ، وكلمة نيتشه المعروفة «الله قد مات» ، ومبررات وجود الشعراء ، ومقالة أنكسيمندر . الخ . وكذلك نشرت لهيدجر

٣ — تحليل كتاب « الوجود والزمان »

إذا أردنا أن نفهم كتاب « الوجود والزمان » على حقيقته ، فلا بد لنا من أن نذكر باديء ذي بدء أن هذا الكتاب إنما هو في صميمه جهد أراد به هيدجر أن يكفل لعلم الوجود (أو الأونطولوجيا) دعامة متينة راسخة . ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم « الوجود » بصفة عامة ، إلا أنه يرى في كينونة الموجود البشري سبيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود بوجه عام . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لازمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره ، فاننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونطولوجيا هي وجودنا نفسه ! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود ، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للمقولات التي تفهم على نحوها الأشياء . فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على « الوجود » بصفة عامة ، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات « الموجود » . وأما في العصور الوسطى فقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسين عن التمييز بين « الوجود » و « الأشياء الموجودة » بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه « شيء » ، أو « جوهر » يتمتع بكيفيات محددة مندرجة في الزمان . ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشري نظرة عقلية مجردة ، وكأنما هو مجرد « ذهن » منعزل لا يحتك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التي هي عملية منفصلة) . وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية ، ولم يهتموا بآثار مشكلة الوجود ، بل نظروا إلى « الوجود » على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي ، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية ، وأشدّها تجريداً .

مجموعة من المقالات بعنوان : « ما الذي نعنيه بالتفكير ؟ » كانت عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في فصلين دراسيين متوالين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ . وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩ ، وطبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا^(١) .

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالي ست وسبعين سنة ، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفي بروح شابة جدية بالإعجاب . ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين في شتى بلاد العالم ، وإن كان الفضل الأكبر في التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذبوعها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اهتموا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسية ، والتعليق عليها ، والتوسع في شرحها . وقد كان هنري كوربان H. Corbin في مقدمة الباحثين الذين قدموا للقارئ الفرنسي ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر ، ومن بينها « ما الميتافيزيقا » وبعض فصول من كتاب « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من كتاب « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، ورسالة « هيلدرلن وماهية الشعر » . (سنة ١٩٣٧) تم توالى بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوعب معظم ما ألفه هيدجر ، كما ظهرت في إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتابات ، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك وجين وايلد لمحاضرة : « ما الفلسفة ؟ » ، وترجمة إدجار لونر Edgard Lohner لرسالة في « النزعة الإنسانية » ... الخ . ولا زال الاهتمام جارياً على قدم وساق في معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائله .

(١) ظهر أيضاً لهيدجر عام ١٩٥٩ كتاب بعنوان "Gelassenheit" (استسلام) لم يترجم بعد إلى أية لغة .

يبد أن « الوجود » - كما بين لنا أرسطو من قديم الزمان - ليس جنساً مجرداً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يعد مجرد « صفة » أو « محمول » . وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود ، لكي نبشها من وجهة نظر الدراسة الفنونولوجية التي تهيب بنا العودة إلى « المعطيات » ذاتها . ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات ألا وهي الموجودات العينية الجزئية ، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك « الكينونة » المتفتحة للوجود . ولما كان الإنسان هو الموجود الذي تنحصر كل ماهيته في وجوده نفسه ، فليس بدعاً أن تتخذ منه « الأونطولوجيا » نقطة ارتكاز لها ، خصوصاً وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشري إنما هي مجرد أساليب كينونة أو « أنحاء وجود » . ومعنى هذا أن الإنسان لا يهتم الأونطولوجيا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفي أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود ، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه « وجود » ، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتاً للإنسان ، وإنما هو أسلوبه في الكينونة . ولهذا يعزف هيدجر عن مفهوم « الوعي » أو « الشعور » كنقطة انطلاق لفلسفته ، لكي يتخذ من « الكينونة » نفسها دعامة لفهم « الوعي » أو « الشعور » ، فيمضي مباشرة إلى دراسة البناء الأونطولوجي للموجود البشري .

(أ) « الوجود في العالم » In-der-Welt-Sein

يأخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن « الإحالة » ، على اعتبار أن الوعي هو دائماً شعور بشيء ، فزاه يأبى أن يتصور الوجود البشري على أنه

« ذاتية » مغلقة على نفسها ، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجي . فالموجود البشري حقيقة متفتحة على الوجود العام ، وهو - بكل عواطفه وميوله ومقاصده - موجه نحو العالم الخارجي . والواقع أن « الوجود » لا ينكشف للإنسان على صورة « موضوع » يتأمله ، بل هو ينكشف له منذ البداية على صورة « توتر » يثير في نفسه الاهتمام والهم . وهذا هو السبب في أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه . وحينما يجعل هيدجر من « الوجود في العالم » أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فانه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هي أولاً وقبل كل شيء انخراطه في عالم يمثل مجال اهتمامه . ولا يتصور هيدجر « العالم » على أنه جوهر متحيز أو كيان مكاني ، بل هو يتصوره على أنه بناء أونطولوجي للموجود البشري باعتباره كائناً في « وسط » أو « مجال » . وبينما كان ديكرت يريد أن يفسر معنى « العالم » بالالتجاء إلى مفهوم « المكان » ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم « العالم » هو الذي يحدد مفهوم « المكان » .

و حينما يقول هيدجر أن الإنسان « موجود في العالم » ، فانه لا يعنى بذلك أنه موجود وجوداً مكانياً في العالم ، على نحو ما يوجد الكرسي « في » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « في » علبة الكبريت ، وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة عميقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنساناً بدون عالم ، أو عالماً بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين في المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هي علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام . ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشري بالعالم هو الذي يجعل منه وجوداً « مهموماً » يحمل دائماً عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكرت أو كانت قد شكوا

في حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة زائفة لا مقابل لها في الواقع التجريبي ، نجد هيدجر يقرر أن « الوجود في العالم » (من حيث هو نسيج الوجود البشرى) إنما هو الأصل في مفهوم « العالم » . وقد يتوهم الناس أن « العالم » هو مجموع المواضيع التي تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبنا — فيما يرى هيدجر — أن نفسر المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصوره ، اللهم إلا باعتباره منتسباً أو منتمياً إلى العالم . والعالم — بهذا المعنى — إنما هو ذلك « المحال » أو « الوسط » الذي نحن مندمجون فيه منذ البداية .

أما هذا « العالم » المحيط بنا ، أو تلك « البيئة » التي نحيا في كنفها ، فهي ليست تلك الدائرة المحدودة التي نعيش في محيطها ، بل هي — بمعنى ما من المعاني — عالمنا الخاص ، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية وميزات تاريخية . . . الخ . ولكننا نحيا أولاً وقبل كل شيء في عالم من « الموضوعات » التي تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (das Besorgte) . وليست هذه الموضوعات — في نظر هيدجر — مجرد « أشياء » ، بل هي « أدوات » (Zeuge) . و « الأدوات » في اصطلاح هيدجر ليست مجرد « آلة » يستخدمها العامل ، وإنما هي « موضوع » يلوى يقع تحت متناولنا ويهيب بنا أن نستخدمه . وبهذا المعنى تكون الفأس ، والمطرقة ، والحجرة ، والمزول ، والقطار ، والصحيفة ، كلها « أدوات » . وليس في وسع الإدراك الحسى أن يحدد طبيعة وجود « الأداة » ، فإن الرؤية الخالصة أو النظر الصرف — مهما كان من قوة نفاذه — لا يكفي للكشف عن طبيعة « الأداة » . وإنما تنكشف لنا « الأداة » على حقيقتها من خلال الاستعمال ، أعني عن طريق المعالجة اليدوية . وليس من طبيعة « الأداة » أن تحيلنا إلى غيرها من « الأدوات » فحسب ،

بل إن من طبيعتها أيضاً أن تحيلنا إلى « الموجود » الذي يستخدمها ، فالمطرقة لا تفترض السندان فحسب ، وإنما هي تفترض الحداد أيضاً ، والإبرة لا تفترض الخيط فحسب ، بل هي تفترض الحائك أيضاً . وإذن فإن وراء « قابلية الأدوات للتناول » (Zuhandenheit) يكمن طابع آخر هو طابع « الإحالة » (Verweisung) الذي يجعل منها موضوعات تحيلنا دائماً إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى . فكل « أداة » إنما هي « مجعولة » من أجل شيء آخر ، كالساعة التي هي مجعولة لبيان الوقت ، أو كالحذاء الذي هو مجعول للاستخدام في المشي . . . الخ . ولكن كل « أداة » أيضاً تستلزم ضرباً خاصاً من المعرفة ، وتفترض طريقة خاصة في الاستعمال ، فهي تنطوي في ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة . ولهذا فإن « الأدوات » لا تمثل مجموعة من « المواد » ، بل هي تمثل استعمالات خاصة لتلك « المواد » . حقاً إن « أدواتنا » تحيلنا دائماً إلى « مواد » ، بدليل أننا نكتشف ابتداءً منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح ، ولكننا نستخدم المياه كوسائل نقل أو قوى كهربائية ، ونصنع من الغابات أخشاباً لصناعة الأثاث ، ونأخذ من الرياح قوى محركة . . . الخ . بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التي نصنع منها أدواتنا مجعولة لنا أو مخلوقة من أجلنا ، وإنما هو يجعل تلك « الأدوات » مشروطة بوجودنا البشرى ، دون أن يدخل في صميم مذهبه فكرة « الغائية » التي بمقتضاها يكون الإنسان هو « غاية » الكون .

ومهما يكن من شيء ، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم ، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان ، لا لأن كلا منهما يحيل إلى الآخر فحسب ، بل لأن « الوجود في العالم » هو نفسه بمثابة « تحديد أونطولوجى » من تحديدات الوجود البشرى أيضاً .

وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول وجود العالم الخارجى إنما هي مجرد لغو فارغ : إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشرى اللهم إلا إذا كانت « الذات » مرتبطة ارتباطاً أولياً جوهرياً بحقيقة خارجية هي « العالم » . وليس ثمة موضع للقول بوجود أى ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون ، ما دامت الكينونة البشرية متفتحة منذ البداية للعالم . وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل ليبنتس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبواباً : لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هي الأخرى أبواباً ولا نوافذ ، ولكن لا لأنها منعزلة أو مغلقة على ذاتها ، بل لأنها منذ البداية فى الخارج ، فى علاقة مباشرة مع العالم ، وكأنما هي بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا فى العراء !

وهيدجر يتصور « الوجود فى العالم » على أنه « وجود ديناميكى » (بالمعنى الأصلى لهذه الكلمة) ، فنراه ينسب إلى الموجود البشرى إمكانيات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجى ، ومهارات تتجلى فى استخدام ما فيه من « أدوات » . ولا يتصور هيدجر « الإمكان » بالمعنى المنطقى السلبى الذى يعنى « انعدام التناقض » ، بل هو يتصوره بمعنى عبنى إيجابى ، فيقرر أن لدى الموجود البشرى إمكانيات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب فى عالم الأدوات . ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان من إمكانياته موقف الشئ الذى لا يكثر بما قد يعرض له من أعراض ، وإنما هو موقف الشخص الذى يجد نفسه منذ البداية مندجماً فى صميم مشروعاته ، متجهماً نحو تحقيق وجوده . فالوجود — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يعنى النجاح أو الفشل فى تحقيق إمكانياته . والدعامة التى يستند إليها

الوجود البشرى إنما هي القدرة على تحقيق (أو عدم تحقيق) إمكانياته . وليس « الاهتمام » الذى يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بامكانياته ، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته . ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف المتأمل الذى يقتصر على معاينة إمكانياته ، وإنما هو يقذف بنفسه دائماً نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانيات . فالإنسان لا « يملك » إمكانياته ، بل هو « عين » تلك الإمكانيات . وإذا كان الإنسان — كما سنرى بعد حين — هو « على مبعده » دائماً من ذاته ، فذلك لأنه موجود الممكنات الذى هو باستمرار فيما وراء ذاته . وهكذا نرى أن وجود الإنسان فى العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بامكانياته ، بحيث قد نحق لنا أن نقول إن « الإمكان أعلى من الواقعية » بالنسبة إلى ذلك الموجود الذى يتصور « وجوده » دائماً على أنه « مشروع » وجود ! وسيكون علينا من بعد أن نحلل مفهوم « الإمكان » فى ضوء نظرية هيدجر فى « التعالى » أو « المفارقة » .

(ب) الوجود مع الآخرين : (Metsein)

قلنا إن الإنسان « موجود فى العالم » ، ولكن عالم الإنسان أيضاً عالم بشرى يجد فيه المرء نفسه جنباً إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله . ولا يعنى هيدجر نفسه باثبات وجود « الآخر » ، بل هو يضى مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعى للموجود البشرى بوصفه موجوداً حياً دائماً مع الآخرين . و « الآخرون » أو « الغير » إنما هم أولئك الذين « أوجد » معهم ، و « يوجدون » معى سواء بسواء . وكما أن « الوجود فى العالم » هو من مقومات الوجود الإنسانى ، فكذلك « الوجود مع الآخرين » هو أيضاً من مقومات هذا الوجود . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص فحسب ، وإنما هي

تجد نفسها أيضاً في عالم الآخر الذى لا بد من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره . وهنا نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة وإنما هى فى الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشرى مجرد « انطواء على الذات » ، بل تجعل منه « وجوداً مع الآخرين » . بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردى نفسه — وهو ذلك الشعور الذى قد يوهمنا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين — إنما يبرز فوق « أرضية » من الشعور الجماعى وهذا ما يعبر عنه هيدجر بقوله : « إن الوجود بدون الآخرين ، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين » . ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع « المعية » الذى تتسم به علاقات الأفراد ، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعى . ومثل هذه النظريات قد لا تقل تهافتاً عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التى طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجى .

بيد أن إنسان العصر الحديث — فيما يقول هيدجر — قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة ، لأنه قد اتخذ من « الوجود مع الآخرين » ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس فى عالم « الجمهور » . وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحرية ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الاجتماعى الغفل ! وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشرى : فيفرق بين وجود حقيقى أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تخيم على حساب الآخرين ! و « الوجود الأصيل » فى نظر هيدجر إنما هو ذلك

الوجود الحقيقى الذى تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها ، مسئولة عن ذاتها ، وأنه قد خُلِّىَ بينها وبين حريتها ، وأنه لا بد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها . وأما « الوجود الزائف » فهو ذلك الوجود العيى الذى تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع ، فتميل إلى الانغماس فى المجموع ، آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها ، والتنصل من مسئوليتها ، والتخلص من شعورها بالقلق .

وحينما يتحدث هيدجر عن « الناس » فإنه يعنى حقيقة جماعية غير شخصية تملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب « الذات » شعورها بالمسئولية . وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصى ، فيأخذ بأحكام الناس ، ويتمسك بمعيار التوسط فى الأمور ، ويدين بكل ما يدين به الجمهور . وعندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور « المجموع » ، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتى الشخصى إلى وجود غفل عديم الشخصية . وحينما تهبط الوجود الذاتى الخاص إلى هذه الدرجة العامة المبتدلة ، فهناك لا يعود « المرء » das Man يعلق أدنى أهمية على مسئوليته الشخصية ، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التى قد تعينه على الانصراف نهائياً عن التفكير فى مصيره الحقيقى .

وإن هيدجر ليسخر سخريه لاذعة من تلك الحياة الجماعية المبتدلة التى تستحيل فيها « اللغة » إلى «ثرثرة» ، ويتحول « حب الاستطلاع » إلى « فضول » ! و « الرجل الفضولى » — كما يصوره هيدجر — هو إنسان عصرى لا يكف عن التنقل من موضوع إلى آخر ، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع ، من أجل الاهتمام ببحثه ولإنعام النظر فيه ، بدلا من الاقتصار على النظر إليه بطريقة سريعة مهوشة . ولهذا فإن « الرجل الفضولى » هو فى العادة

إنسان مشتت الذهن ، موزع الخاطر ، يظن في نفسه أنه صاحب نشاط عقلي جبار ، ولكنه في الحقيقة عاجز تماماً عن أن يديم النظر في أى موضوع . وقد يرضى «الفضولى» عن نفسه كل الرضى ، بل قد يقع في ظنه أنه على علم بكل شيء ، ولكنه في الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة ، قوامها التشتت الذهني ، ورائدها الغموض والالتباس ، وشعارها الانتقال من مكان إلى مكان ، دون التواجد في أى مكان !

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة «الوجود الأصيل» ، فلا بد لنا من أن نرتد إلى ذواتنا ، لكي نأخذ على عاتقنا مسئولية وجودنا . حقاً أن «إمكانية التهرب» لى إمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانيات ارتباط الإنسان بالوجود ، ولكنها في الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا ، وإدراكنا لمعنى وجودنا . فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلي الحاسم : فيما اغتراب عن الذات (Entfremdung) ، وانحدار إلى مستوى «الشيئية» ، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل ، وإما استمساك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسئولية ، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل . ولئن كان الوجود البشرى بطبيعته موجوداً واقعياً ، عرضياً ، معرضاً في كل لحظة لخطر السقوط Verfall ، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غيره من الحقائق الواقعية ، فهو مهدد بالتالى لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات ، إلا أن في وسعه — عن طريق الحرية — أن يسترد ذاته الحقيقية ، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل :

(ح) الحرية وتجربة القلق : (Angst)

... إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الوجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً «مهموماً» يحمل عبء وجوده ، فليس بدعاً أن نجد

هيدجر يربط الحرية بتجربة «القلق» . وحينما يتحدث هيدجر عن «القلق» فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني ، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من «هم» : Sorge ، وتضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك «العدم» الأصلي الذى يكمن من وراء وجودنا . فالقلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للموجود البشرى من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية ، وتفاهة شتى الأشياء الكائنة في هذا العالم ، واتسام كل ما في الوجود الموضوعى بصبغة العدم أو اللاوجود ! ولئن كان «القلق» في صميمه عاطفة أو اتجاهًا وجدانيًا ، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية ، وينسب إليه بالتالى ضرباً من «الفهم» Verstand . فالإنسان يدرك من خلال القلق «لاوجود» العالم ، وضرورة الارتداد إلى «الذات» ، وإن كانت هذه «الذات» لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود . ومعنى هذا أن «القلق» هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات لكي يردنا إلى العنصر الأصلى في وجودنا ، ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق : وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق ، فهناك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا ، وأتينا «مهجورون» لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ، ولا نلمح أمامنا أى هدف نزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا . وهيدجر يحذو حذو كيركجارد فيميز «القلق» عن «الخوف» أو «الجزع» ، ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديد مصدره . وإذا كان «الخوف» ينبعث دائماً عن خطر معين يهددنا من الخارج ، سواء أكان هذا الخطر موجهاً إلينا نحن شخصياً ، أم كان موجهاً نحو الآخرين ممن نحن على اتصال وثيق بهم ، فإن «القلق» هو في العادة غير ذى موضوع ، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك

«العدم» الكامن فيما وراء وجودنا ، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة .

ويعود هيدجر فيقرر في موضع آخر أنه حينما يتملكنا الشعور بالقلق ، فإن ما نرتعد له ليس هو « هذا » الشيء أو « ذاك » ، بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان ، دون أن يكون في أى مكان ! فما يولد في أنفسنا « القلق » هو « لا شيء » ، أو هو غير موجود في أى مكان ، ولكنه في الوقت نفسه حقيقة تشيع في أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بجو من القسر أو الضيق . وليست هذه الحقيقة سوى « العالم نفسه من حيث هو كذلك » ، أو هو بالأحرى « الوجود في العالم » . ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة « وجودنا في العالم » ، فإننا هنا بإزاء واقعة محضة ، عارية ، قاسية ، ليس فيها هوادة ولا رحمة . وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق في التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانغماس في تيار المجموع ، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا في العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات ، سرعان ما يضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسؤولية الخطيرة التي لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص .

ولإذن فإن « القلق » يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات ، لكى يردنا إلى عالم الوعي أو الذات . وإذا كان من شأن « القلق » أن يعين الموجود البشرى على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة ، فما ذلك إلا لأن « القلق » هو الذى يرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده أعنى إلى كينونته الخالصة بوصفها وجوداً خالياً من كل مضمون . فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها في العالم ، باعتبارها ذاتاً فردية لا بد لها

من أن تفصل في وجودها بمحض حريتها ، ولا بد لها من أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أى موجود آخر . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو « الوجود في العالم » ، كما أن غايته هي « الوجود في العالم » أيضاً . ونحن لا نفهم ذواتنا على حقيقتها إلا ابتداء من تجربة القلق التي تردنا إلى ذواتنا ، وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكانياتنا . وما دام « القلق » هو الذى يمنع الموجود البشرى من التشتت في غمرة الأشياء ، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشرى أصيل . والحق أن القلق هو الذى يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذى تتجمع فيه كل البنائات الأونطولوجية للموجود البشرى على صورة وحدة متكاملة . وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودي للذات البشرية إلى تجربة القلق ، فيجعل من « القلق » ركيزة للوجود الإنسانى الأصيل ، ويقيم الحرية والمسؤولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية .

(د) « الوجود من أجل الموت » Sein zum Tode

يمهد هيدجر لدراسته الأونطولوجية للزمان بدراسة أونطولوجية أخرى للموت ، على اعتبار أن « الموت » هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة « المستقبل » . هذا إلى أن « الموت » إنما هو تلك « النهاية » التي يستطيع الموجود البشرى عن طريقها أن يصبح « كلاً » : و « القلق » هو الذى يكشف لنا عن طابع وجودنا ، باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت . وليس الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يعرف أنه فان فحسب بل إن الإنسان أيضاً هو الموجود الوحيد الذى يدخل

الموت في صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات . فهذا الحد الأليم — حد الموت أو الفناء أو التناهي — إنما هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه ، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشري هو في صميمه « وجود نحو الموت » ، أو « وجود للموت » أو « وجود من أجل الموت » . وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقعه ، إنما هو الأساس الذي تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده ككل . وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن « الموت » بصفة عامة ، بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث .

ولو أننا نظرنا إلى « الموت » على مستوى الحياة العادية ، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد « حدث » يقع للآخرين في العالم . وآية ذلك أننا نرى « الآخرين » يموتون ، فنعتبر الموت هو موت « الآخر » (لا موت « الأنا ») ، ونحاول أن نخفي عن أنفسنا واقعة « وجودنا من أجل الموت » ، عامدين إلى القضاء على كل « قلق » قد يساورنا بهذا الخصوص . ونظراً لما للموت من طابع غير محدد ، بسبب جهلنا بموعده ، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضوع لها في الوقت الحاضر ! وهذا هو السبب في أن الوجود البشري العادي قلما يفكر في الموت ، ما دام الموت مجرد حدث خارجي ليس لنا عليه يدان ! هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أيدينا من موضوعات أو أدوات ، فليس بدعاً أن نرى الرجل العادي يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها في حياتنا اليومية العادية . ولئن كان الرجل العادي يعرف جيداً أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت ، إلا أنه يلتقي هذه المعرفة بشيء من عدم الاكتراث ، لأنه

لا يجد في نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر في « موته » الخاص . فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الرجل العادي ، لأنه مندمج في عالم الأشياء والأغيار ، دون أن يخطر على باله يوماً أن يتفهم حقيقة « وجوده من أجل الموت » .

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى « الوجود الحقيقي » الأصيل ، فسرى أنه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشري ، ما دام الموت هو تلك الإمكانية الفريدة التي تحول وجودي الكائن هنا والآن ، إلى وجود ماضٍ بحث قد أصبح في خبر كان ! ولئن كنا هنا بازاء إمكانية عارية (أو خالصة) لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ، إلا أن من شأن هذه الإمكانية — إذا تحققت — أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى . هذا إلى أن إمكانية موتي إنما هي إمكانيتي الخاصة ، فليس في استطاعة أحد أن يموت بدلاً مني أو عوضاً عني . ومعنى هذا أنني حينما أتحدث عن « موتي » فإنني أتحدث عن « واقعة » شخصية لن يستطيع أحد أن يعانها بدلاً مني . وحينما آخذ على عاتقي هذه « الإمكانية » ، فإنني سرعان ما أجد نفسي في « عزلة » وجودية ، تنقطع معها كل الوشائج التي تربطني بالعالم أو بالآخرين . وليس أمامي سبيل للهرب من ذلك « القلق » الذي لا بد من أن يستولى على مجامع قلبي حينما أفكر في الموت . ومهما حاولت أن أخفي عن نفسي تلك الإمكانية بمختلف طرق الخداعة والختالة ، فإن نجاحي في هذه المهمة لا بد من أن يظل رهنا ببقائي على مستوى « الوجود الزائف » . فلا غراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير في الموت ، والانحدار إلى مستوى « الوجود الزائف » هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة « وجودنا من أجل الموت » .

وقد يشبه المرء « الموت » — كما فعل ماركوس أورليوس — بسقوط ثمرة تامة النضج ، ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت في كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موتى » واقعة تظهر في خاتمة حياتي ، بل إنما هو واقعة ماثلة — على صورة إمكانية حادة — في كل لحظة من لحظات حياتي . ومعنى هذا أن الموت لا يكاد ينفصل عن كينونتي نفسها ، ما دام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت . فليس « الموت » في نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن « الخاتمة » أو « النهاية » بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل « التناهي » أو « الانتهاء » . وهذا هو السبب في أن هيدجر لا يرى في الموت « عرضاً » أو « حدثاً » يأتي إلينا من الخارج ، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشري . وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها ! وحينما يتقبل الموجود البشري إمكانية الموت باعتبارها أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزاً ، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرة حرته . ولا تنحصر أهمية الموت — بالنسبة إلى — في أنه يظهرني على أن نهايتي حاضرة بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن تحين ساعة الموت ، وإنما تنحصر أيضاً في أنه يضعني أمام وجودي الخاص وجهاً لوجه ، باعتباري تلك « الأنا » التي لا يمكن لأحد أن يوجد عوضاً عنها ، أو تلك « الإنية » التي لا يملك الغير أن يأخذها على عاتقهم مسئولية وجودها . فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية ، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذي يخلق على وجودنا طابعه الحاسم :

والحق أن الوجود البشري حينما يتفهم « الموت »

باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه ، دون أن ينزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذي لا اسم له ! وهيدجر يربط « الوجود من أجل الموت » بما سبق له تقريره عن « الوجود الحقيقي » الأصيل ، فيقول إن تفكير الذات في الموت (أو استباقها له عن طريق التصور) هو الكفيل بعزلها عن الآخرين ، وردها إلى باطن وجودها . ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير في هموم الحياة ومشاكل الآخرين ، فتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردي الخاص . هذا إلى أن فكرة الموت تعين الوجود البشري على تصور وجوده ككل ، لأنها تمدد بالإطار الذي يستطيع في داخله أن يضع شتى إمكانياته . ولما كانت الذات التي تفكر في الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة ، واستحالة التغلب عليها ، فإن من شأن فكرة الموت أن تجيء فتلقن هذه الذات درساً هاماً في بطلان الحياة ، وفناء الوجود . ومن هنا فإن الذات التي تدرك حقيقة الموت ، لا بد من أن تشعر بتفاهة الاستمسك بأهداب الحياة ، والتعلق بلذات وجودها العرضي المنتهى .

بيد أن هيدجر يرى أنه ليس للانتحار أي معنى : فإنه لا يغير شيئاً من طبيعة الوجود البشري بوصفه « وجوداً مجعولاً للموت » . والذات الأصيلية تدرك معنى الوجود ، فهي لا تتعجل الموت ، ولا تقدم على الانتحار ، بل تتقبل بحريتها ذلك « التناهي » المستمر الذي هو صميم وجودها . وهي إذا كانت تحيا في قلق ، وهم ، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه ، والحق عرضي ، موقوت ، محدود ، مجعول للفناء . والحق

أن الإنسان حينما يبلغ مستوى « الوجود الصحيح » الأصل ، فإنه عندئذ لا بد من أن يعرف « أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ! وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق ، وإنما هو أسلوب في الوجود لا يكاد ينفصل عن كينونة ذلك الوجود البشرى المجهول للفناء . وهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة — بالنسبة إلينا — إنما يعنى أن نحيا موتنا ! ولعل هذا هو السبب في أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه ، بل قد نعد نهايتنا حاضرة بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن تحين ساعة الموت ، فيكون تقبلنا للموت في هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهائية .

وحيثما يعرف الإنسان أن الموت ممكن في كل لحظة ، وأنه يسمُّ بطابعه كل فعل من أفعاله ، فإنه قد يشعر بما في الفعل من « بطلان » وبالتالي فإنه قد يفتن إلى قيمة « التنازل » أو « التخلي » عن كل شيء ! ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى التهرب من أعمالنا العادية ، أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، بل إنما لنراه يقرر — على العكس من ذلك — أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه ، ويعبئ كل إمكانياته ، للاضطلاع بالمسؤولية الملقاة على عاتقه . بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلنا العادية أن تستأثر بفكرنا ، فتصرفنا عن التفكير في الموت ، والعمل على مواجهته ، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة لخداع المشاغل اليومية ، بل هي تعرف كيف تعطي لكل شيء قيمته . وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هي أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة ! وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث

هو واقعة بيولوجية ، أو حادثة طبيعية ، بل هو يهتم به باعتباره داخلاً في نسيج الوجود البشرى . وليس من شأن التفكير في الموت أن ينتزع الوجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية المبتذلة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يعين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها « لئية » فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها . فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودى من شروط تلك اللئية البشرية التى تعلو دائماً وراء ذاتها ، وبالتالي وراء مستقبلها . و « الموت » هو الإمكانية النهائية التى تنتظر الذات فى المستقبل ، فهو — بمعنى ما من المعانى — أعلى إمكانية من إمكانياتها . ولما كان « المستقبل » فى نظر هيدجر (كما سترى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها . فليس بدعاً أن نرى هيدجر يصور لنا الذات مندفعة نحو مستقبلها ، سائرة (أو صائرة) حتماً نحو فنائها . ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تقودنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان ، ما دام الأصل فى الموت إنما هو « زمانية » الوجود البشرى .

(هـ) مشكلة الزمان ونظرية التعالى :

رأينا أن « وجودى » هو الشيء الوحيد الذى أملكه ، ولكنه أيضاً الشيء الوحيد الذى أنا معرض فى كل لحظة لفقدانه . وقلنا إنه لمن العبث أن يحاول الوجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الآتية ، فقد كتب عليه أن يمضى حتى النهاية فى تعرف إمكانياته وسر غور قواه وقدراته . ونستطيع الآن أن نضيف إلى هذا كله أننا نعلو دائماً على ذواتنا ، متجهين نحو « المستقبل » : لأن وجودنا هو فى صميمه اتجاه ونزوع وشروع أو « مشروع » Entwurf . فالوجود

البشرى هو دائماً فيما وراء ذاته : لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته ، ويعدو دائماً خلف ذاته . وبعبارة أخرى نمكننا أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى عليه دائماً أن يوجد ! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو « مشروع وجود » فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائماً على تحقيق إمكانياتنا ، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل ، إن لم نقل بأن « زماننا » نفسه إنما يبدأ بالمستقبل .

وهيدجر يحدثنا عن « انبثاقات » الزمان الثلاثة ، فيبين لنا أن « المستقبل » لا يعنى ذلك « الآن » الذى لم يحدث بعد ، وأن « الماضى » لا يعنى ذلك « الآن » الذى انقضى ، كما أن « الحاضر » لا يعنى ذلك « الآن » الذى ينقضى فى اللحظة الراهنة ؛ وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها ، وتعالها المستمر على ذاتها : فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف ، ومفارقة المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم . فالإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم ، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائنه الآن فحسب ، بل هو ما كانه ، وما سيكونه أيضاً . وشعوره بأنه دائماً فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يهتم بالمستقبل ، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعله يهتم بالماضى : ولكن الإنسان لا يعدو أمام ذاته أو خلفها فحسب ، بل هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته ، ومن ثم فإنه يشعر بحاضره أيضاً على صورة انشغال بما هو كائنه .

حقاً إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية « المستقبل » لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد ؛ ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا ، بل هو يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجرى خلف ذواتنا ؛ ومعنى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً ، لكى نتقبل ماضينا ، ونأخذ على عاتقنا . وهذا العود المستمر إلى « الماضى » لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل . والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته ، فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضينا ، حتى نقف على ما فيه من « تحديدات » أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته . وإذا كان حد « المستقبل » هو « الموت » فإن حد « الماضى » هو تلك الإمكانيات المعينة التى لم يتخيرها الفرد ، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجوه . وتبعاً لذلك فإننا لا نمضى فقط من مستقبلنا إلى ماضينا ، أعنى من دائرة النزوع والشروع إلى دائرة التذكر والتحسر ، بل نحن نحاول أيضاً أن نستجمع ذواتنا فى « الحاضر » ، بالربط بين مستقبلنا وماضينا . وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد فى « موقف » ، فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته فى « الآن » . وهكذا نجد أن « الحاضر » فى فلسفة هيدجر الزمانية لا يجئ إلا بعد « المستقبل » و « الماضى » باعتباره نقطة تلاقى حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف . وحينما يقرر هيدجر أن « الماضى » ينبعث عن « المستقبل » لكى يولد « الحاضر » ، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان ، وبالتالي فإنه يقترب من كل من نيتشه وكيركجارد ، إن لم نقل بأنه يقترب أيضاً من هيجل نفسه .

بيد أن أصالة نظرية هيدجر فى الزمان إنما تنحصر فى قوله بالتحام آتات الزمان ، وتوحيده بين الكينونة

البشرية وطابع الزمانية ، وربطه « للوجود من أجل الموت » بتناهي الزمان ، ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها بالبعض الآخر ، وحين يجعل من وحدة الزمانية « بناء كلياً » يركز عليه في تدعيم وجوده . ولكن هيدجر يؤكد « تناهي الزمان » فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا في الوجود ، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا في العدم . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة ، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوي على أية إحالة إلى الأزلية . و«التناهي» في نظر هيدجر هو الشرط الضروري لتعالينا على ذواتنا ، أو مفارقتنا للسواتنا .

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر في «التعالى» فنقول إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلقة على ذاتها ، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها ، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة ، أو موجودات زبئية تعلو دائماً على ذواتها . ولكن «التعالى» الذي يتحدث عنه هيدجر ليس تعالياً رأسياً (على طريقة كيركجارد أو كارل يسبرز) ، بل هو تعال أفقى (على طريقة نيتشه) . فنحن لا نخرج من ذواتنا لكي ننقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر متعال ، وإنما نحن في حالة اتجاه مستمر نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو العدم . الخ . ومن هنا فإن فكرة «التعالى» قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تتسم به عند كيركجارد ، فأصبحت بمثابة «مفارقة» باطنة في صميم العالم . ولما كان «التعالى» إنما يعبر عن زمانية الوجود البشرى ، وحركته المستمرة نحو العالم ، واندفاعه الدائب نحو ممكناته، فليس بدعاً أن

نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للموجود البشرى من ماهية ، إن لم نقل بأن وجوده هو عين ماهيته . وبهذا المعنى يكون «الوجود» مرادفاً آخر للتعالى أو «المفارقة» ما دام الوجود خروجاً عن الذات ، واندفاعاً نحو الممكنات ، واتصالاً مستمراً بالعالم ، واتجهاً دائباً نحو المستقبل ، وتناهيها يفضى بنا إلى العدم ! وما دامت حياتنا سيراً مستمراً نحو الموت ، فإنه لا بد لنا من أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو ذلك «العدم» الذى قد جعل منه وجودنا نفسه ! وإذن فليس «العدم» (في رأى هيدجر) مجرد مفهوم مقابل لمفهوم «الوجود» ، بل هو من مقومات «الوجود» نفسه باعتباره ملتحمًا بنسيج وجودنا الزمانى . وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة في كل فلسفة هيدجر الأونطولوجية — على نحو ما عرضها في كتابه «الوجود والزمان» — إنما هي لنظرية «التعالى» أو «المفارقة» التى تجعل من الموجود البشرى بناء معقداً من الممكنات ، فتخلع عليه طابعاً زمانياً أصيلاً ، وتصور لنا «وجوده» بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام .

٤ — قيمة كتاب «الوجود والزمان» في تراث الإنسانية

اختلف النقد في الحكم على قيمة كتاب «الوجود والزمان» ، فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز في «الأنثروبولوجيا الفلسفية» ، بينما أدرجه غيرهم في عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور «الفلسفة الوجودية» وليس من شك عندنا في أن كتاب هيدجر في «الوجود والزمان» قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم «الوجودية» الفرنسية ، فضلاً عن أنه قد تضمن من الاتجاهات ما جعل مارتن بوبر M. Buber يفسح

له مجالا واسعا في دراسته للأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التي شغلت اهتمام هيدجر في هذا الكتاب لم تكن هي مشكلة الإنسان ، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود . ولئن كان كتاب « الوجود والزمان » قد انطوى على الكثير من التحليلات « الفنومثولوجية » للوجود الإنساني ، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان ، بل من أجل علاقته بالوجود العام . والواقع أن حديث هيدجر عن « الوجود » لم يكن حديثاً عن « موجود » ما بعينه ، حتى ولا « الموجود المطلق » ، وإنما كان حديثاً عن « الوجود » من حيث هو فعل ، لا من حيث هو اسم ، أعني أنه قد انصب في معظمه على فعل « الكينونة » . ولم يثر هيدجر سؤاله الميتافيزيقي : « ما الوجود ؟ » إلا لأنه كان مؤمناً سلفاً بأن في إمكان الوجود أن يكشف لنا ذاته ، أو أن يعلن لنا عن ذاته . ومثل هذا الكشف الأصلي للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه فحسب ، وإنما هو التعبير الأوحده عن حقيقة الوجود أيضاً . والحقيقة — في نظر هيدجر — ليست شيئاً ينضاف إلى الوجود من الخارج — بفعل الإنسان — وإنما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الإنساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هي في حد ذاتها « أنطولوجياً » . وإذا كان الإنسان إنما هو في قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز ، فذلك لأن هناك حقيقة ، ولأن هناك بالتالى فكراً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة في ظلمات الكينونة .

حقاً إن الإنسان — من حيث هو موجود طبيعي — قد يبدو مجرد « موجود » كباقي الموجودات ، ولكنه — من حيث هو موجود بشري — موجود يفهم معنى الوجود ، لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام . فالموجود البشرى — في نظر هيدجر — هو ذلك الموجود المتعالى (أو المفارق لذاته) الذي يكشف لنا عن حقيقة الوجود . وحينما يقرر صاحب « الوجود والزمان » أن الوجود هو ماهية الإنسان ، فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة ، بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات ek-sistence . فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته ، في قلب الوجود العام . والإنسان أيضاً هو الموجود الأوحده الذي يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه ، ليكون في مصيره نفسه ناطقاً باسمه !

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن « وجود الإنسان إنما هو ماهيته » ، وقول سارتر بأن « الوجود يسبق الماهية » ، فإن من واجبنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقاتلين : لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس في جوهره مجرد ذاتية محضة ، بل هو خروج عن الذات ، في حين أن الثانية منهما لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته . ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من مرة أن فلسفته على النقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوي على أية نزعة عدمية (nihilism) حقاً إن فكرة العدم — كما بين لنا هيدجر في موضع آخر — هي السبيل الأوحده الذي ينكشف لنا « الوجود » عن طريقه ، ولكن « العدم » ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأنطولوجية التي قدمها لنا هيدجر في « الوجود والزمان » . وقد يتوهم البعض أن الكشف

عن الوجود لا يقتضى منا سوى أن نلقى بأنفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقاً للحقيقة أو متضمناً للواقع ، ولكن مثل هذا الوهم لن يكون من شأنه سوى أن يجعلنا نخسر ذواتنا ! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر ، المتناهي ، الزماني ، فهناك لا بد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه . وأصالة فلسفة هيدجر إنما تتجلى في قوله بأن الإنسان هو محل « الوجود » أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية ، وإنما هي جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك « الكائن » الذى هو من الوجود وفى الوجود : والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تكتفى بالخضوع لقانون الوجود ، تفتتح وفقاً لما فى باطنها من نظام ، وتصبح ما هي بفضل ذلك القانون ، فى حين أننا نرى الموجود البشرى — والموجود البشرى وحده — يحمل رسالة خاصة ، ويحقق — بخروجه عن ذاته — ضرباً من المصير (Schicksal) . فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى يدخل التساؤل عن الوجود فى صميم وجوده ، بحيث قد يحق لنا أن نقول : إن مشكلة الوجود هي مشكلته الخاصة . ولكن الإنسان أيضاً هو « راعى الوجود » (على حد تعبير هيدجر) ، أو هو الموجود الذى يحيا من أجل حقيقة الوجود . وهذا هو السبب فى أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازاً خاصاً — بين كافة الموجودات — حتى لقد اعتبره « النور » الذى يكشف عن ماهية الوجود نفسه . وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين آثموا بالزعة اللإنسانية فقال : إن الزعة الإنسانية الحققة إنما هي تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهماً يقوم على أساس قربيه إلى الوجود ، وانشغاله بالوجود ، وتحقيقه لحقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالته فى الوجود

وليس من شك فى أن هيدجر قد حاول فى كتابه « الوجود والزمان » أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله ، وأن يعاود البحث فى مشكلة الوجود ابتداء من النسيج الأونطولوجى للموجود البشرى ، فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللاإنسانى الزائف ، إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل^(١) .

بيد أن هيدجر لم يواجه « مشكلة الوجود » فى كتابه « الوجود والزمان » إلا من خلال الإنسان ، فلا بد للقارئ الذى يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوجية من الاطلاع على باقى كتبه ورسائله ، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة . وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر « رجل كتاب واحد » ، فربما كان فى وسعنا أن نقول [إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا فى ضوء الرسائل العديدة التى أصدرها هيدجر فيما بعد ، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وحديثه عن « النزعة الإنسانية » ، وكتابه الصغير عن « ماهية الحقيقة » . والواقع أن شتى الاتهامات التى وجهت إلى هيدجر ، بما فيها عداؤه للمنطق ، وانتصاره للعاطفة ، وإنكاره للقيم ، ومناداته بنزعة عدمية هدامة ، ومجافاته لكل نزعة إنسانية ... الخ . نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تتبدد أدراج الرياح ، بمجرد ما يسلط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المنصفية : وحسبنا مثلاً أن نعود إلى نظرية هيدجر فى الحقيقة لكى ندرك اهتمامه باللوغوس ، وعنايته بالغوص إلى أعماق الفكر ، وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية :

(١) انظر حديث هيدجر : « رسالة فى النزعة الإنسانية » ،

سنة ١٩٤٦ (ترجمة جان بوفريه) .

هـ - نصوص مختارة من كتاب الوجود والزمان

(أ) وجد هيدجر في إحدى أساطير الميثولوجيا اليونانية القديمة تعبيراً رمزياً عن نظريته في «هم الزمان» فكتب يقول :

« كان الهم Sorge يعبر ذات يوم نهراً من الأنهار ، فلمح من بعيد قطعة صغيرة من الطمي : وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع بهذه القطعة الصغيرة من الطمي ، حينما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتر : ومضى الهم » يطلب إلى جوبيتر أن يسبغ الروح على تلك الصورة التي صنعها من الطين ، فلم يتردد جوبيتر في إجابته إلى طلبه . ولكن « الهم » ما كاد يشرع في إطلاق اسمه على تلك الخليقة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بحجة أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجاج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ! بدعوى أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها . . .

« ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » (الزمان) ، طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالي : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقلك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيتها الأرض : بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقلك أن تسترجعي هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذي كونته بادئ ذي بدء ، فسيكون من حقلك أن تتملكه وتسيطر عليه طوال حياته ! وحيث أن ثمة خلافاً حول

ولئن كنا نجد في معظم كتابات هيدجر ولعاً كبيراً بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة الباطنة في اللغة ، إلا أن هذا الولع - في حد ذاته - إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه . ولو كان لنا أن نعبر عن فلسفة هيدجر بمبارتنا نحن ، لقلنا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا ، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها . فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة ، بل هو نطق بلسان حال الوجود ، أو هو - على الأصح - تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة ! وهذا هو السبب في أن هيدجر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله : « إنما اللغة لغة الوجود ، كما أن السحب سحب السماء » . ولا بد لنا من أن نتذكر - في خاتمة هذا العرض - أن الفلسفة العظيمة ليست هي تلك التي تستطيع أن تقول كل شيء بل هي تلك التي تستطيع أن تقول شيئاً ! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التي أخذها خصوم هيدجر على كتابه « الوجود والزمان » ، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئاً بل أشياء ! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر في هذا المؤلف الضخم عن « الوجود في العالم » و « الزمانية » ، و « الوجود من أجل الموت » و « القلق » و « الهم » ، و « السقوط » و « التعالي » و « التاريخ » . . . الخ ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المحاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، وعلى « وجودية » سارتر بصفة خاصة ؟ فلنقل إذن إن ظهور كتاب « الوجود والزمان » كان حدثاً فلسفياً هاماً في القرن العشرين ، ولندع لمؤرخ الفكر في المستقبل مهمة الحكم على مدى قيمة هذا الحدث .

الاسم الذى يعطى له ، فلنطلق عليه اسم « آدم » (أو الإنسان) homo ، لأنه صنع من « أديم » الأرض (أى من التراب) . (مارتن هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ١٩٧) .

(ب) يطرح هيدجر فى البند السابع والأربعين من الفصل الثانى مشكلة إمكان قيام خبرة يكون موضوعها موت الآخرين ، متسائلاً فى الوقت نفسه عن إمكان إدراك الموجود الإنسانى ككل فيقول :

« إن بلوغ الموجود البشرى لحالة الاكتمال أو التمام بالموت ، إنما هو فى الوقت نفسه فقدان لواقعية حضوره فى الوجود العيى . فالتغير الذى ينتقل به إلى حالة « استحالة تحقيق أى حضور عيى » إنما ينتزعه هو نفسه من إمكانية الشعور بهذا التغير (أو الانتقال) ، وبالتالي فإنه يحول بينه وبين فهم هذا التغير بوصفه حالة معاشة يمكن الشعور بها . وإذن فإن كل تجربة من هذا القبيل لا بد من أن تظل مستحيلة بالنسبة إلى أى موجود بشرى ، (ما دام من المحال لأى شعور أن يدرك موته الخاص) . وأما فيما يتعلق بموت الآخرين ، فإن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك : لأن اكتمال الموجود البشرى فى هذه الحالة يصبح أمراً يمكن إدراكه بطريقة موضوعية . ولما كان الموجود البشرى فى جوهره « وجوداً مع الآخرين » Mitsein ، فإن فى وسعه أن يحصل تجربة عن الموت . ونظراً لأن الموت فى هذه الحالة سيكون واقعة موضوعية ، فلا بد من أن يكون فى الإمكان أيضاً تحديد الحقيقة الكلية للوجود البشرى تحديداً أو نطولوجياً .

وإذن فنحن هنا بإزاء معلومات نستخلصها من أسلوب كينونة الموجود البشرى ، بوصفه « حضوراً مع الآخرين » : Miteinandersein : إذ نجد فى

وجود « الآخر » ، حين يصل فى خاتمة المطاف إلى نهايته ، موضوعاً يصلح كمادل لتحليل الوجود البشرى بوصفه حقيقة كلية مكتملة ، وهو الموضوع الذى يبدو مغريباً للغاية . ولكن هل تكفى المعلومات التى نستخلصها عن هذا الطريق للوصول بنا إلى الهدف المنشود ؟

الواقع أن وجود الآخرين ، حينما يصل إلى حالة التمام أو الاكتمال ، عن طريق الموت ، فإنه هو الآخر لن يعود يحقق أية حضرة واقعية ، بمعنى أنه لن يكون فى وسعه أن يحقق أى « وجود فى العالم » . أليس معنى الموت إنما هو الخروج من العالم ، أو فقدان « الوجود فى العالم » ؟ ومع ذلك ، فإن كون الميت يكف عن تحقيق أى وجود فى العالم ، إنما هو نفسه ضرب من الوجود ... ؛ وإن كنا هنا بإزاء وجود لم تعد له سوى واقعية « الشئ المعطى » (Nur-noch-vorhanden sein) بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة حينما نتحدث عن الأشياء المادية التى نجدها متداولة بين أيدينا فى العالم . وإذن فلإننا نستطيع — حينما نكون بإزاء موت الآخرين — أن نختبر ظاهرة هامة من ظواهر الوجود ، ألا وهى تلك الظاهرة التى نستطيع أن نخددها بوصفها ضرباً من التغير أو الانتقال الذى ينزع عن الموجود أسلوب الكينونة الخاص بالموجود البشرى (أعنى الحياة) ، لكى يقتاده إلى الحالة التى لا يعود فيها يحقق أى حضور عيى . ونهاية الوجود بوصفه كائناً بشرياً إنما هى بداية ذلك الموجود بوصفه مجرد شئ أو موضوع .

بيد أننا حينما نفسر هذا الانتقال من الكينونة البشرية إلى كينونة الشئ أو الموضوع (أو الحقيقة المعطاة) على النحو السابق ، فإننا نتناسى جوهر الظاهرة لأن الموجود الذى يظل باقياً لا يمثل مجرد شئ مادى

خالص (بل هو يمثل شيئاً أكثر من ذلك) وحتى لو نظرنا إلى جثة الميت التي قد تبدو مجرد موضوع أو شيء مائل أمامنا ، لوجدنا أنها (حتى من الزاوية النظرية الصرفة) موضوع يصلح للتشريح الباثولوجي ، وبالتالي فإننا لا نفهمها إلا في ضوء فكرتنا عن الحياة . ومعنى هذا أن ما يبدو هنا مجرد « شيء » خارجي ، لا زال أيضاً أكثر من مجرد شيء مادي عديم الحياة . وآية ذلك أن ما نجده في جثة الميت إنما هو ذلك الجسد الهامد الذي لت فيه الحياة إلى انحلال .

ولكن هذه السمة الخاصة التي يتسم بها العنصر الباقي من الميت لا تكفى وحدها لإعطائنا فكرة تامة مليئة عن الظاهرة التي نحن بصدد فهمها فيما يتعلق بالوجود البشري . وذلك لأن « المتوفى العزيز » الذي انتزعه الموت من وسط أحبائه — على العكس من أى ميت آخر — إنما هو موضع اهتمام أقربائه الذين خلفهم وراءه ، فهم يحتفلون بموته ، ودفنه ، فضلاً عن أنهم يعنون بقبره . والسبب في ذلك أن هذا « المتوفى » نفسه — من حيث أسلوب كينونته — إنما هو أكثر من مجرد شيء أو أداة نعني بها ونعمل على استخدامها في العالم المحيط بنا . وحينما يلتف حوله أولئك الذين خلفهم وراءه (بعد موته) ، فإنهم — في لوعة حدادهم — إنما « يوجدون معه » ، من خلال ذلك الموقف المليء بالاحترام والرعاية الذي يقفونه منه . وهذا هو السبب في أن نوع علاقتهم بالميت لا يمكن أن يتصور بأى حال ما من الأحوال على أنه شبيه بالعلاقة التي تقوم بين الإنسان وبين أية آلة (أو أداة) يعنى بها .

حقاً إن « المتوفى » لم يعد موجوداً في ذلك العالم البشري المشترك الذي يضم في رحابه الموقى أنفسهم ، ما دام هو نفسه لم يعد يحقق أية حضرة عينيه أو أى

وجود واقعى . ولكن ، لما كان العالم البشري المشترك إنما يعنى دائماً تبادل العلاقات بين البشر ، أو تحقيق ضرب من « المعية » في عالم واحد بعينه ، فإن في استطاعتنا أن نقول إنه وإن كان المتوفى نفسه قد ترك عالمنا ، أو قد خلفه وراء ظهره ، إلا أن أقرباءه لا زالوا يحققون معه ضرباً من « المعية » ، لأنهم موجودون معه ، ولكن ابتداء من ذلك العالم نفسه .

وإذا عرفنا الآن أن المتوفى — في صميم وجوده الظاهري — لم يعد يمثل أى حضور عيني ، أمكننا أن نفهم كيف أن هذه المعية المتقاسمة مع الميت لا تسمح لنا بأن نعاني — على وجه التحديد — صميم خبرة الميت (في صورتها الصحيحة) حينما وجد نفسه على أبواب النهاية (أو الموت) . حقاً إن الموت لينكشف لنا على صورة فقدان ، ولكنه أكثر من ذلك « الفقدان » الذي يستشعره الأحياء في صميم خبرتهم بازاء الميت . ولئن كنا نحن الأحياء قد نستشعر هذا الفقدان (أو هذه الخسارة) ، فليس معنى ذلك أننا نستطيع أن نعاني خبرة ذلك الشخص الذى يموت وإذن فنحن لا نستشعر — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — موت الآخرين ، وإنما كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نشهد موتهم !

وحتى لو كان في وسعنا (أو لو كان من الممكن) أن نكون لأنفسنا صورة واضحة (سيكولوجياً) عن موت الآخرين ، بمجرد مشاهدتنا لموتهم ، أو تواجدها معهم لحظة احتضارهم ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن ندرك أسلوب وجود ذلك الشخص الذى يقترب من نهايته . وذلك لأن المشكلة إنما تنحصر في معرفة المعنى الأونطولوجي لموت ذلك الشخص الذى يموت ، على اعتبار أن هذا الموت إنما هو إمكانية وجود كامنة في صميم وجوده هو ، لا مجرد صورة من صور « المعية »

(أو الوجود المشترك) بين هذا الميت وبين أقربائه ، أو مجرد أسلوب خاص من أساليبه في تحقيق ضرب من الحضور . وإذن فإن الظن بإمكان الاستناد إلى الموت الذي يختبره الآخرون من أجل اتخاذ موضوعاً نرتكز عليه لتحليل نهاية الوجود البشري والوقوف على طابعه الكلي ، إنما هو جهد ضائع لن يكون في وسعه — لا من الناحية الأونطية ، ولا من الناحية الأونطولوجية — أن يمدنا بما نتوقعه منه .

بيد أنه لا بد لنا من أن نلاحظ — قبل كل شيء — أن ثمة افتراضاً سابقاً يكمن من وراء هذه الإحالة إلى موت الآخرين ، بوصفه موضوع تعويض (أى موضوعاً نستعوض به عن تحليل موت الذات) يمكننا أن نمارس فيه تحليلنا الأونطولوجي لظاهرة تحقق الوجود واكتماله (أو تمامه) . وهذا الافتراض السابق إنما يكشف عن تجاهل تام لأسلوب الكينونة الخاص بالموجود البشري : وذلك لأنه يقوم على الظن بأن في الإمكان استبدال أى موجود بشري بآخر ، بحيث أن ما قد يبدو لي في تجربتي الخاصة شيئاً عسير المنال ليس لي عليه يدان ، يصبح بالنسبة إلى غيري شيئاً قابلاً للإدراك أو أمراً يسهل الوصول إليه . ومع ذلك ، فهل هناك حقاً ما يبرر الأخذ بمثل هذا الافتراض ؟ .

(وهنا يستطرد هيدجر فيبحث ظاهرة الاستعاضة أو الاستبدال التي كثيراً ما نشاهدها في حياتنا العادية ، حينما تقوم ذات مقام غيرها من الذوات ، أو حينما ينوب إنسان عن غيره من الناس ، لكي لا يلبث أن يقول :)

«ولكن مثل هذه الاستعاضة (أو الإنابة) لا بد من أن تصبح ضرباً من الخال حينما يكون موضوعها للو «إمكانية الوجود» التي تمثل بالنسبة إلى الموجود

البشري حالة «بلوغ النهاية» ، أعنى تلك الإمكانية التي تحقق له اكتماله وتخلع عليه طابعه الكلي . فليس في وسع أحد أن يعهد بموته إلى آخر . حقاً إنه قد يحدث أن يمضي إنسان إلى الموت بدلاً من إنسان آخر ، ولكن هذا لا يعنى في جميع الأحوال سوى التضحية من أجل هذا الإنسان الآخر «بخصوص أمر محدد بعينه» : فالموت من أجلنا لا يعنى مطلقاً أننا نتنازل عن موتنا لكي نعهد به إلى شخص آخر . وإنما لا بد لكل موجود بشري من أن يأخذ على عاتقه موته الخاص : وحينما يوجد الموت — بالنسبة إلى — فإنه لا يمكن أن يكون إلا موتي أنا . فما يعنيه الموت — بالنسبة إلى — إنما هو «إمكانية الوجود» التي تخصني أنا بالذات ، وهي تلك الإمكانية التي توضع موضع التساؤل حينما تزعزع أركان وجودي . . وإذن فإن الموت ليس واقعة موضوعية ، بل هو ظاهرة لا بد من فهمها بطريقة وجودية . («الوجود والزمان» الفقرة رقم ٤٧) :

(ج) يتحدث هيدجر في الفصل الخامس من كتابه عن «الزمانية والتاريخية» فيقدم لنا في البند الثاني والسبعين عرضاً أونطولوجياً — وجودياً لمشكلة التاريخ وفيما يلي الفقرة الأولى التي استهل بها هيدجر هذا الحديث :

«إن كل جهود التحليل الوجودي إنما تهدف إلى غرض أوحده : ألا وهو البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو وجود : وما يتطلبه تمحيص هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التي تكون هي الكفيلة باقتيادنا إلى شيء يشبه الوجود ، ألا وهي ظاهرة فهم الوجود . وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الموجود البشري ، من حيث أنها داخلة في مقومات وجوده . وعلى ذلك فإنه لا بد

على دراسة « الوجود من أجل الموت » ، في حين أن الموت ليس إلا الحد النهائي لهذا الوجود الذى يكون كلا موحداً . ولهذا نراه يعود فيقول : (

« إن الموت ليس إلا واحداً من حدين : لأنه ذلك الحد الذى يحصر الوجود البشرى فى نطاقه الخاص وأما الحد الآخر فهو « البداية » أو « المولد » . وما يمثل « الكل » الذى نحن بصدد البحث عنه إنما هو الوجود القائم بين الولادة والموت . وتبعاً لذلك فإنه على الرغم من أن تحليلنا قد اتجه نحو تلك الكينونة التى توجد على صورة كل ، وعلى الرغم من أنه قد اهتم بتقديم تفسير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل الموت ، إلا أنه قد بقى مع ذلك تحليلاً من طرف واحد . وآية ذلك أننا قد اقتصرنا فى دراستنا للوجود البشرى على النظر إليه بوصفه كينونة تتجه نحو الأمام ، مخلفة وراء ظهرها كل ما قد كان . ومن هنا فإننا لم نغفل « الوجود من أجل البداية » فحسب ، بل قد أغفلنا أيضاً امتداد الوجود البشرى من حيث أنه كينونة تمتد من المولد إلى الوفاة . فما ضربنا صفحاً عنه حتى الآن إنما هو « استمرار الحياة » الذى يسمح للموجود البشرى دائماً أبداً بأن يتخذ هذا الأسلوب أو ذاك ، فى حين أن تحليلنا إنما ينصب على الموجود من حيث هو يمثل كلا موحداً .

* * *

ولكن ، أى أمر قد يبدو فى الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية « استمرار الحياة » ابتداء من الولادة حتى الموت ؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر فى عملية تتابع « الحالات المعاشة » فى صميم الزمان ؟ .. فلنحاول إذن أن ننفذ إلى باطن هذه الخاصية التى تنسم بها ظاهرة استمرار الحياة ، لكى

لنا — بادئ ذي بدء — من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الوجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصيل ، لأننا عندئذ — وعندئذ فقط — نستطيع أن نتصور ظاهرة فهم الوجود التى ينطوى عليها هذا الوجود فى صميم تكوينه الوجودى . وهذه هى الدعامة الوحيدة التى يمكن أن يركز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن فى صميم كينونة ذلك الوجود) ، بل هذه هى الدعامة الوحيدة التى تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التى تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك فى أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشرى . ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصيل لإمكانية الهم Sorge فإنه ربما يكون فى استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذى نشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشرى فى صميم أصله . وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينما كنا بصدد البحث عما فى الوجود البشرى من مقدرة أصيلة على « تكوين كل موحداً » . ثم تأيد تفسيرنا الزمانى للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الوجود فى العالم إنما هى بمثابة مظهر للانشغال بهذا العالم . وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحداً ، عن ذلك الارتباط الثلاثى — المرتكز أصلاً على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية — بين الموت ، والإثم ، والضمير Gewissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس فى الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الوجود الحقيقى الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشرى » على مستوى أكثر أصالة ؟ .

(وهيدجر يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن

نتعمق دلالتها الأونطولوجية . وهنا سرعان ما تنكشف لنا ظاهرة هامة جديدة بالملاحظة ، وتلك هي أنه ليس في هذا التابع المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى أصيل ، اللهم إلا تلك الحالة المعاشة الراهنة ، أغنى الحالة الفردية القائمة فى كل لحظة على حدة . وأما الحالات المعاشة Erlebnisse الماضية أو المستقبلية فهى لم تعد « واقعية » أو هى لم تصبح بعد كذلك وأما المدة الزمانية التى تجد الذات نفسها قائمة فيها (بن هذين الحدين) فإنها تضطرها إلى الانتقال من « الآن » إلى « الآخر » عبر سلسلة طويلة من الآنات ، وكأن زمانها مكون من مجموعة من « الآنات » أو اللحظات الراهنة . وهذا هو السبب فى أننا نقول عادة إن الوجود البشرى وجود « زمانى » . ولكن الذات

تظل محتفظة — عبر هذا التغير المستمر للحالات المعاشة — بضرب من « الهوية » .

(م يمضى هيدجر فى مناقشة التفسيرات المختلفة لظاهرة « هوية الذات » إلى أن يقول) :

« إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى إنما هى المشكلة الأونطولوجية الخاصة بتاريخية هذا الوجود . وإذا نجحنا فى استخلاص هذا البناء التاريخى ، والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التى تجمعها ممكناً ، فسيكون فى وسعنا عندئذ أن نصلى إلى ضرب من الفهم الأونطولوجى للتاريخية Geschichtlichkeit (« الوجود والزمان » ، الفصل الخامس ، الفقرة رقم ٧٢) .

